Les sciences humaines et la mort de l'homme

Parmi ses « badges littéraires », Bernard Pivot a oublié, « pour femmes du monde » ou « pour intellectuels de gauche », un « Je suis fou de Foucault » ou « Moi, j'ai lu *Les mots et les choses* ». Un mois après sa parution, le livre était épuisé, ou, dans la mythologie de la publicité, il devait l'être. L'ouvrage, long et difficile, compte, avec des livres d'art, parmi ces signes extérieurs de culture qu'un regard avisé doit pouvoir saisir à la devanture d'une bibliothèque privée : avec Lévi-Strauss (dont la dernière création, *Du miel aux cendres,* permet de renouveler une mise en scène mondaine), avec Althusser (plus à gauche) ou les *Ecrits* de Lacan (« ça parle »), il y a *Les mots et les choses*. Avez-vous lu ça? De la réponse dépend un statut social et intellectuel. Mais le succès, voire la mode, ne sont-ils ici, comme le voudraient certains, que l'indice d'une œuvre ou superficielle ou dépassée?

D'abord, bien loin d'être « ennuyeux », Foucault est brillant (un peu trop). Il étincelle de formules incisives. Il amuse. Il stimule. Il éblouit : son érudition confond; sa dextérité entraîne l'adhésion et son art la séduit. Quelque chose en nous lui résiste cependant. Ou plutôt, à ce charme premier succède un assentiment au second degré, une sorte de complicité qui a pris ses distances par rapport à l'envoûtement initial et qui pourtant parvient difficilement à se donner de véritables raisons. Une fois discutées l'information (qui, d'ailleurs, doit tant au livre de Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du* XVIIIe *siècle,* A. Colin, 1963, sans le dire) et la virtuosité

d'une dialectique à laquelle, semble-t-il, rien ne résisterait, une fois reconnu chez l'historien son côté prestidigitateur, naît une conviction d'une autre sorte. Une question est posée qui dévoile une interrogation aujourd'hui essentielle à toute pensée. Une question pressentie plus qu'explicitée. L'éclat et parfois la préciosité du style, la minutieuse dextérité de l'analyse ouvrent sur une obscurité où se perdent ensemble l'auteur et le lecteur : l'ouvrage semble présenter le contraste, tant de fois souligné par lui, entre des « effets de surface » et le « sous-sol » latent qu'ils ne cessent de signifier en le cachant. Cette relation entre le contenu et la forme du livre est ce qui suscite chez le lecteur une sympathie incertaine d'elle-même et l'amène à se demander, paradoxalement : qu'est-ce qui se dit là d'essentiel?

LE NOIR SOLEIL DU LANGAGE

Mais de quoi s'agit-il? *Les mots et les choses* n'est pas le premier livre de Foucault. Il y élargit la méthode qu'avaient déjà exposée et illustrée deux ouvrages à mon avis bien supérieurs : *Histoire de la folie à l'âge classique* et *Naissance de la clinique*. Il reprend aussi les thèmes abordés en de nombreuses études — un *Raymond Roussel*, des articles sur Blanchot, sur Jules Verne, etc. [1]. L'immense culture de l'historien, du philosophe et du critique littéraire sert une curiosité insatiable, scrutatrice, impérieuse. D'un pas pressé, quelquefois trop rapide, le voyageur parcourt les aires culturelles et les périodes de l'esprit, à la recherche d'une raison qui rende compte de la multiplicité inorganique du constatable. Il écarte, d'un geste ironique, les naïves certitudes de l'évolutionnisme qui croit saisir enfin une réalité depuis toujours préparée sous les illusions d'hier. Pour le postulat d'un progrès continu, touchante autojustification d'une lucidité actuelle que toute l'histoire devrait prophétiser, il n'a que mépris. Et non sans raisons.

Sous les pensées, il discerne un « socle épistémologique » qui les *rend possibles*. Entre les multiples institutions, expériences et doctrines contemporaines, il décèle une cohérence qui, pour n'être pas explicite, n'en est pas moins la condition et le principe organisateur d'une culture. Il y a donc de l'ordre. Mais cette « raison » est un sous-sol qui échappe à ceux-là mêmes dont elle fonde les idées

1. Dans la suite, pour simplifier les références, j'indiquerai ces ouvrages par les abréviations suivantes (avec le chiffre de la page) : HF (*Histoire de la folie*, Plon, Paris, 1961, 673 p.), NC (*Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963, XV-213 p.), RR (*Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, 211 p.), MC (*Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, 400 p.), PD (*La pensée du dehors*, dans *Critique*, juin 1966, n° sur Blanchot, p. 523-546).

et les échanges. Ce qui donne à chacun le pouvoir de parler, personne ne le parle. *Il y a* de l'ordre, mais il n'existe que sous la forme de ce qu'on ne sait pas, sur le mode de ce qui est « différent » par rapport à la conscience. Le Même (l'homogénéité de l'ordre) a la figure de l'altérité (l'hétérogénéité de l'inconscient ou, plutôt, de l'implicite).

A cette première faille, il faut en ajouter une seconde : de ce langage qui parle finalement à l'insu des voix qui l'énoncent, l'analyse peut déceler un commencement et une fin. Après avoir assuré la « positivité » d'une période, son « socle » bascule brusquement pour laisser apparaître un autre sous-sol, un « système de possibilité » nouveau qui réorganise l'univers flottant des mots et des concepts, et qui implique, à travers survivances ou inventions, un « champ épistémologique » (ou *épistémè*) tout différent. A travers la durée et dans l'épaisseur de son propre temps, chaque *épistémè* est faite de l'hétérogène : ce qu'elle ne sait pas d'elle-même (son propre sous-sol); ce qu'elle ne peut plus savoir des autres (après la disparition du « socle » qu'ils impliquent); ce qui périra à jamais de ses objets de connaissance (constitués par une « structure de perception »). Définies par un réseau de mots, les choses s'effondrent avec lui. L'ordre n'émerge du désordre que sous la forme de l'équivoque. La raison, *retrouvée* avec ces cohérences sous-jacentes, ne cesse d'être *perdue* car elle est toujours inséparable d'un leurre. Dans les livres de Foucault, elle meurt en même temps qu'elle renaît.

Avec une méthode, c'est donc une philosophie qui s'expose ici. Bien qu'il soit utile de les distinguer pour les présenter, les deux sont inséparables. Certes, lorsqu'il entreprend « une étude structurale qui essaie de déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même » (NC XV), Foucault inaugure une critique nouvelle (« discours étrange, je le veux bien » NC XI) qui tend à discerner et à isoler les alliances successivement nouées entre les mots et les choses, les « structures » qui découpent tour à tour dans le temps les espaces d'une perception, et donc, sous-entendues par les processus de la pensée et de la pratique, les combinaisons tacites (mais déterminantes) du dire et du voir, du langage et du réel.

Pareille critique se déploie dans le champ et avec l'outillage technique de ces sciences humaines qu'elle relativise. Mais, si neuve, capitale, et discutable aussi, qu'elle soit, elle n'a pas en elle-même, du moins immédiatement, sa propre justification. La méthode reste le signifiant d'un signifié impossible à énoncer. Au moment oú elle démystifie un « positivisme » de la science ou une « objectivité » des choses par la démonstration du glissement culturel qui les a « créés », elle ouvre sur une face nocturne de la réalité, comme si le tissu des mots et des choses détenait dans son réseau le secret de son insaisissable négation. La combinatoire du dire et du voir a pour envers, ou pour détermination fondamentale, « un vide essentiel » (MC 31), inassimilable vérité de ces cohérences structurales. Parce qu'il bouge et aussi parce qu'il échappe, le sol des sécurités scientifiques ou philosophiques signifie une faille interne — une faille jamais localisable, perceptible seulement dans ce leurre indéfiniment caché et avoué par l'organisation temporaire de langages antérieurs à toute pensée consciente.

L'*Histoire de la folie* rappelle que le rêve et la folie étaient devenus, pour le romantisme allemand, l'horizon d'un « essentiel ». La déraison prophétisait alors cet « essentiel » par le pathos lyrique ou dans une littérature de l'absurde. Chez Foucault, la déraison n'est plus une limite de la raison; elle en est la vérité. Ce noir soleil enfermé dans le langage et qui le brûle à son insu, voilà ce que lui découvrent, comme à Roussel, « l'inlassable parcours du domaine commun au langage et à l'être, l'inventaire du jeu par lequel les choses et les mots se désignent et se manquent, se trahissent et se masquent » (RR 190). Mais parler de déraison, c'est encore donner un nom d'étranger à la négativité; c'est la localiser dans un « ailleurs ». De ce point de vue, on s'égare encore. En réalité (étape que représentent *Naissance de la clinique* et *Les mots et les choses*), cet *autre* est vérité *interne* : la mort. Aussi l'œuvre entière tourne-t-elle autour de la phrase qui, tel un indicatif, ouvre la *Naissance de la clinique* : « Il est question, dans ce livre, de l'espace, du langage et de la mort » (NC V). Le langage et les espaces épistémologiques de la perception renvoient constamment à l'inscription apposée à l'entrée : « Ici, il est question de la mort. » Une absence, qui est peut-être le sens, est traquée, découverte, là où on ne l'attendait pas, dans la rationalité même.

Le sérieux de cette pensée tient à l'impossibilité de dissocier en elle l'analyse spectrale de l'histoire culturelle et la révélation de l'obscur rayon qui s'y diffracte. Le discours philosophique annonce, au sens le plus physique et le plus fondamental, une « inquiétude du langage », une incertitude qui remonte des mobilités souterraines et s'insinue dans la cohésion de nos évidences. L'affirmation propre à une culture lui est renvoyée comme une interrogation ouverte. Tout discours a sa loi dans la mort, « la belle terre innocente sous l'herbe des mots » (NC 199).

Pour la situer, il fallait d'abord indiquer le propos général d'une œuvre qui se présente comme l'histoire des idées depuis quatre siècles en Europe occidentale — et comme son renouvellement. La pensée est neuve, mais encore à la recherche d'elle-même; impérialiste, mais sans parvenir à définir exactement son ambition et ses conquêtes; souvent imprécise là même où elle est la plus incisive [2]. Il faut d'ailleurs le constater : les critiques s'avancent avec prudence sur ce terrain encore indécis, alors même que c'est pour le couvrir de leurs éloges. Cela tient sans doute également à la gravité des questions qui nous sont posées et à la manière dont elles nous sont expliquées. Plutôt qu'aux analyses historiques de Foucault, nous nous arrêterons à quelques-unes de ces questions de méthode et de fond.

2. M. Foucault annonce « un prochain ouvrage » précisément consacré aux problèmes de méthode posés par son « archéologie » des sciences humaines (MC 13, n. 1).

DU COMMENTAIRE A « L'ANALYSE STRUCTURALE »

L'œuvre de Foucault semble née d'une irritation ou d'une lassitude : la monotonie du commentaire. L'historien des idées paraît ne rien pouvoir faire d'autre. Le commentaire « interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu faire » (NC XII). Il suppose toujours qu'il y a « un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre », et aussi, inversement, que le formulé porte en soi, comme endormi, un contenu qui n'a pas encore été pensé (*ibid.*). Jouant constamment entre ce surcroît de la pensée sur son langage et ce surcroît du langage sur la pensée, le commentaire « traduit » en de nouvelles formulations le « reste » du signifié ou le « résidu » latent dans le signifiant. Tâche indéfinie, car, chaque fois, on se donne déjà ce qu'on prétend trouver dans cette réserve

illimitée d'« intentions » enfouies sous les mots et dans cet inépuisable capital de mots plus riches que les pensées qui les rassemblaient. N'est-ce pas le postulat d'une histoire des sciences, d'une philosophie de l'histoire ou d'une exégèse théologique? Elles savent à l'avance la réalité qu'elles « découvrent », cachée dans un langage mythologique ou naïf du passé. On prête aux expressions *ou* aux idées d'hier une richesse qui brise leur articulation mutuelle et qui délie le nœud du signifiant et du signifié. La relation avec le commentateur est ici l'essentiel : le trésor caché dans le passé se mesure finalement aux pensées de l'interprète; l'implicite de l'un est défini par l'explicite de l'autre.

Foucault propose d'y substituer un travail d'un autre type : « une analyse structurale du signifié, qui échapperait à la fatalité du commentaire en laissant en leur adéquation d'origine signifié et signifiant » (NC XIII). L'intelligence d'une proposition ne renverra pas à une exégèse qui ramène le rapport entre le texte et le commentateur à une tautologie. En fonction d'une « adéquation » historique entre le langage et la pensée (adéquation qui définit le texte), l'explication mettra en valeur les rapports qui articulent cette proposition « sur les autres énoncés réels et possibles qui lui sont contemporains » et qui l'opposent à d'autres « dans la série linéaire du temps » (NC XIII).

Au lieu d'identifier la pensée à d'autres — antérieures (les « influences ») ou postérieures (les nôtres) —, au lieu de supposer un continuum mental sur lequel se déploieraient des *ressemblances* et qui autoriserait à expliciter le non-formulé ou le non-pensé, l'interprétation fait des *différences* l'élément de sa rigueur et le principe de ses distinctions. De sa rigueur, car c'est en termes de *rapports* (et non plus comme caché-montré) qu'un sens doit être cherché : entre des propositions, des textes ou des institutions, comme entre les mots d'un langage, des rapports ont posé et peuvent seuls expliquer la valeur donnée à chacun de leurs termes. Une *organisation du sens* est à retrouver, qui a déterminé des significations et à laquelle chaque élément renvoie en renvoyant aux autres. Sous ce biais, s'offre une « raison » qui est en réalité un mode d'être signifié par le système des mots. Un ordre apparaît, qui est celui des « structures ».

Ce qui ouvre à la critique la possibilité d'une rigueur est aussi le principe de distinctions radicales. En effet, à mesure que l'analyse des rapports et des interférences

permet de constater (par exemple à propos des institutions et des idées du XVIII[e] siècle sur la folie) que « ce système de contradictions se réfère à une cohérence cachée » (HF 624), à mesure qu'elle rejoint ainsi une « structure historique » (la « structure de l'expérience qu'une culture peut faire de la folie » HF 478, n. 1), elle constate aussi que cette cohérence constitue dans l'histoire un bloc homogène mais limité. Il y a des régions de cohérence, et de brusques passages de l'une à l'autre.

Classique en histoire, la notion de *périodicité* se trouve ici approfondie en celle d'une *discontinuité* entre des blocs mentaux. Ce déplacement se réfère d'ailleurs à une situation globale de la conscience; en cinquante ans, elle s'est inversée. Hier, la périodicité s'élaborait dans la perspective d'un progrès dont les étapes successives tendaient à confirmer l'assurance d'une position terminale; on partait d'une certitude présente, du haut de laquelle on pouvait voir venir à soi une vérité désormais connue, mais lentement dégagée des illusions et des erreurs qui la recouvraient. Aujourd'hui, Foucault élabore sa pensée dans le climat d'une coexistence entre des cultures hétérogènes ou entre des expériences irréductiblement isolées par les symbolisations primitives du sujet (le rôle de l'ethnologie et de la psychanalyse est ici capital; cf. MC 385-398). Il est donc amené à déceler, sous la continuité de l'histoire, une discontinuité plus radicale encore que l'hétéronomie constatable sous la fictive homogénéité de notre temps. Sa lucidité sur l'ambiguïté d'une monoculture universelle ou d'une communication tout affective attire son attention sur l'équivoque de la continuité historique. Du même coup, la brutale nouveauté du présent se trouve et reconnue et inquiétée : elle a derrière soi le vide de la différence. Les failles du temps n'autorisent plus la pensée actuelle à se croire la vérité de ce qui a précédé; elle n'a plus ce repos ni ce recours. Elle connaît donc un risque nouveau, sans garanties. L'hétérogène est pour chaque culture le signe de sa fragilité en même temps que de sa cohérence propre. Tout système culturel implique un pari qui s'impose à tous ses membres bien qu'aucun d'eux n'en soit responsable. Avec « un mode d'être de l'ordre », il définit une forme d'affrontement avec la mort [3].

3. A cet égard, la critique sartrienne ne saurait être acceptée sans distinctions (cf. *L'Arc*, n° 30, p. 87). « Refus de l'histoire? » Oui, si l'on entend par là le refus d'expliquer comment se fait l'histoire, comment naissent les systèmes. Non, puisque chaque système implique des tâches et des risques nouveaux.

« LA POSSIBILITÉ DE PENSER CELA » : LE SOUS-SOL

« Un mode d'être de l'ordre » : la formule est de Foucault (cf. MC 12-13). Que faut-il entendre par là? Quel est le statut de ces « structures historiques »? Dans son dernier livre, Foucault ne les définit pas. Il s'attache seulement à en faire le « récit » (MC 13), comme s'y emploierait l'ethnologue pour des sociétés lointaines. Mais sa description doit déjà fournir des indications sur ce qu'il analyse. Il offre en effet au lecteur « une étude qui s'efforce de retrouver *à partir de quoi* connaissances et théories ont été possibles » : « ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité » (MC 13).

Pour comprendre le problème et son objet, il faut revenir à sa perception initiale. C'est une surprise. Au seuil de son livre, c'est par un texte de Borges que Foucault exprime ce qui a été pour lui et ce que peut être pour d'autres cet étonnement. Ce texte cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) *et caetera,* m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » (cit. MC 7). « Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ajoute Foucault, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser *cela.* »

Un indice, rien de plus. Pourtant, à travers lui, c'est la référence à un autre ordre, à un autre « mode de l'ordre », qui s'offre à notre pensée comme ce qui la déroute et la fascine. L'aberrant est le premier signal d'un autre monde; et s'il aiguise la curiosité avide d'échapper à sa propre problématique, c'est encore par souci de saisir « les codes fondamentaux d'une culture » *autre* et de retrouver, au-delà de la surprise, un principe d'ordre. L'hétéronomie est à la fois le stimulant et l'inadmissible.

C'est la blessure d'un rationalisme. Il y a donc un double étage dans la démarche : d'une part la saisie d'un *système* qui est *différent*; d'autre part, l'exigence d'une mise en place réciproque de systèmes tenus pour des « modes d'être différents de l'ordre ».

Le marginal renvoie à une structure essentielle, ou à un « tableau » sur lequel s'inscrivent et se coordonnent des analogies ou des oppositions pour nous impensables. Comme la partie émergente d'un iceberg, l'exception rare, une institution, une théorie, impliquent une cohérence qui ne se situe pas au niveau des idées et des mots, mais « au-dessous ». Elle nous invite à nous demander « sur quelle table », « selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies » se distribuent, en dehors de nous, tant de choses différentes et pareilles. Ainsi en va-t-il de l'enfermement des fous, ou encore d'une conception de la grammaire au XVII[e] siècle.

Lorsque nous apprenons à discerner qu'hier des sciences se sont constituées, des expériences se sont réfléchies, des rationalités se sont formées en fonction d'un « a priori historique » différent du nôtre, lorsque nous constatons que « l'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques », nous sommes nous-mêmes changés par cette découverte. Le rapport avec autrui, modifié par la perception de cette dénivellation culturelle, transforme notre rapport avec nous-mêmes. Le sol de nos sécurités bouge à mesure que se dévoile le fait de ne plus pouvoir penser une pensée d'hier.

La surprise qui met en cause notre *a priori* s'exprime, dans le « récit », par l'effort pour localiser les failles à partir des systèmes qui s'y précipitent ou qui s'inaugurent à ces frontières. La datation de Foucault n'est guère originale : passage du XVI[e] au XVII[e] siècle, fin du XVIII[e], milieu du XX[e]. Mais elle a un caractère propre dû à l'exigence que la surprise déroute. A une pensée soucieuse d'identifier une *cohérence,* la faille se présente comme un *événement,* mais un « événement d'en dessous » (MC 251) : plus fondamentale que la continuité constatable dans le « mouvement de surface », une « brusque » modification survient (Foucault insiste sur cette soudaineté) qui peut être un « décalage infime mais absolument essentiel » et qui « fait basculer toute la pensée occidentale » (MC 251). Ainsi, « en quelques années parfois, une culture

cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement » (MC 64). Quelque chose de fondamental se produit dont il existe, repérables, des signes avant-coureurs ou des conséquences, mais qui reste finalement inexplicable [4], « une érosion du dehors » (MC 64). Une altération marque la fin d'un « système de simultanéité » et le commencement d'un autre. Même si les mêmes mots et les mêmes idées sont réemployés, ils n'ont plus le même sens, ils ne sont plus pensés et organisés de la même manière. C'est un « fait » sur lequel butte le projet d'une interprétation englobante et unitaire.

4. Mais peut-être est-ce tout simplement ce que Foucault, lui, est incapable ou ne se soucie pas d'expliquer.

LES DISCONTINUITÉS DE LA RAISON

Les cassures qui lézardent et finalement découpent les cultures se situent au « niveau » où l'analyse a reconnu un « système de simultanéité » organisant la multiple variété des signes culturels. D'où le problème : quelle est la validité, quelle est la nature de ce « niveau » caractérisé comme celui du « sous-sol » ou du « socle épistémologique »? Pour tout élément de réponse, nous avons la manière dont les structures apparaissent dans le récit de Foucault. Mais par là se trouve estompé le fait que ce « niveau » est défini par une méthode, ou que le récit décrit aussi un processus de recherche. Il y a réciprocité entre la technique d'analyse et, d'autre part, une ordonnance des faits nécessairement proportionnée aux instruments que se donne un système d'interprétation. Aussi les césures de l'histoire sont-elles posées là où s'arrête l'explication structuraliste de l'historien.

Que l'interférence entre sa méthode et ses résultats ne soit pas élucidée par Foucault — ou, plutôt, que ce problème soit reporté dans l'ailleurs d'un « prochain ouvrage » —, c'est ce qui explique la gêne du lecteur. Mais tout en regrettant une pareille discrétion sur un point central qui aurait sans doute amené Foucault à *se* situer dans l'histoire par sa manière d'y lire les avatars de la raison, il faut reconnaître que la question est partout posée, nous l'avons déjà constaté. Elle resurgit ici. Un problème de *datation,* longtemps classé parmi les données de l'enquête historique, devient un problème *épistémologique.* Il se présente sous deux formes équivalentes : pourquoi ces altérations de l'ordre constitutif d'une culture? pour-

quoi ces arrêts dans le déploiement de l'explication? Certes, au moment où la chronologie prend la signification d'un discours philosophique, on peut se demander si Foucault n'adopterait pas simplement, mais pour en faire le corps de l'histoire, l'habit qu'ont déjà taillé, selon d'autres critères que les siens, ces historiens mêmes dont il a raison de critiquer la méthode. Mais, de ce point de vue, les analyses de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique* sont aptes à répondre de son propos, car elles montrent, avec une remarquable précision, comment le vêtement de la datation engage toute l'épaisseur de la réalité.

La raison est donc mise en cause par son histoire. Une hétérogénéité brise son identité avec elle-même; elle est manifestée par la succession des « modes d'être » de l'ordre, figures non pas progressives, mais discontinues. Si Foucault pouvait définir ce que *sont* les « sous-sols », il pourrait se référer à un englobant et surmonter l'hétéronomie des « raisons » historiques par l'appel à une raison qui les embrasse toutes[5]. Mais c'est cela même qu'il affirme impossible. Aussi n'a-t-il, pour le dire, que le moyen d'un « récit » en qui se trouvent identiquement posés le problème de l'ordre et celui de la méthode. Dans les termes d'une rigueur *technique* (désignons-la, malgré Foucault, comme l'histoire des idées), il formule *philosophiquement* une question aujourd'hui « fondamentale » (un terme qu'il affectionne) : la possibilité de la vérité. Il n'est pas de philosophie et, a fortiori, pas de foi qui ne soient concernées et peut-être (mais c'est le point à débattre) contournées par une telle problématique.

5. Cette référence unitaire apparaît cependant avec la notion, mal définie, de « positivité ».

LES ÉQUIVOQUES DE LA CONTINUITÉ : « L'ARCHÉOLOGIE »

L'analyse de Foucault est trop aiguë pour ne pas saisir une continuité à travers les métamorphoses et les restructurations qui caractérisent chaque période épistémologique. Le sous-titre de *Les mots et les choses,* « une archéologie des sciences humaines », annonce déjà le mouvement qui, d'après l'ouvrage, a conduit la pensée occidentale de l'âge classique à la formation des sciences humaines par l'intermédiaire des trois modèles (propres au XIXᵉ siècle) de la

biologie, de l'économie et de la philologie — racines de la psychologie, de la sociologie et de la linguistique —, et qui amène aujourd'hui la contestation de ces sciences par l'histoire, l'ethnologie et la psychanalyse. Au sens analytique du terme, des scènes primitives habitent et déterminent un développement. Sous les déplacements culturels, survivent des blessures originelles et des poussées organisatrices discernables dans les pensées qui les ont oubliées.

L'évolution constitue donc bien une « suite ». Par un tour pascalien, Foucault fait voir la continuité là où s'affirmait la rupture, comme il désignait tout à l'heure une discontinuité brisant l'homogénéité d'un devenir de la science. Mais cette continuité est indissociable de l'équivoque; elle est ce qui persiste à l'insu de la conscience, et sur le mode de la tromperie. C'est par un leurre que se traduisent les survivances de types divers décelées par l'analyse.

A un premier niveau, on a une permanence de surface, celle qui, malgré les glissements du sous-sol, maintient identiques les mots, les concepts ou les thèmes symboliques. Un exemple simple : on parle du « fou » au XVIe, au XVIIIe et au XIXe siècle, mais, en réalité, ici et là, « il n'est pas question de *la même* maladie » (HF 259). En exégèse, en théologie, il en va de même qu'en médecine. Les mêmes mots ne désignent pas les mêmes choses. Des idées, des thèmes, des classifications surnagent, passant d'un univers mental à un autre, mais chaque fois affectés par les structures qui les organisent et leur donnent une signification différente. Les mêmes objets mentaux « fonctionnent » autrement.

Il y a une persistance dont la forme est inverse. Dans l'histoire des idées, apparaissent des notions nouvelles qui semblent signaler une structure d'un autre type. En réalité, il s'agit là de catégories molles qui ne déterminent pas leur contenu mais le couvrent seulement : notions aptes à embrasser les contradictoires, signifiants flottants en qui survivent des peurs ou des optiques préalables. Ainsi la peur qui, au XVIe siècle, exilait le fou par crainte d'une contagion diabolique se donne, au XVIIIe siècle, un langage médical et resurgit dans les précautions prises contre l'air contaminé des hôpitaux (HF 431).

D'une manière plus globale, chaque région historique de l'*épistémè* est le lieu d'une restructuration commandée (mais non plus organisée) par les structures élaborées à l'âge antérieur. Foucault le montre, par exemple, à propos

de la psychanalyse. La famille, dont le prestige, à la fin du XVIIIe siècle, surplombe le mineur mental et fournit son antithèse mythique au « milieu » social (corrupteur de la nature), prépare la mise en place de cet attentat contre le père où Freud reconnaît un destin de toute la culture occidentale (et peut-être de toute civilisation), alors qu'il extrait seulement du langage une sédimentation déposée dans la conscience au cours du siècle précédent : ce qu'il détecte et déterre dans les mots, c'est ce qui vient d'y être mis « par le mythe d'une désaliénation dans la pureté patriarcale et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial » (HF 588-589). La culpabilité resurgit également dans le langage freudien, mais parce qu'elle y a été enfoncée avec le remplacement de la contrainte par une technique de l'*aveu* dans les asiles philanthropiques de la fin du XVIIIe siècle (HF 596-597). De même, la valorisation du couple médecin-malade (elle aussi datable du XVIIIe siècle) et la concentration de la thérapeutique sur le personnage du médecin inaugurent, à l'insu des inventeurs, la démystification par Freud de toutes les autres structures asilaires et le renforcement (oublieux de ses origines) de la place accordée à l'analyste qui, esquivé derrière le malade, le juge, le gratifie, le frustre, et devient tout à la fois, selon Foucault, la « clé » et la « figure aliénante » de la relation thérapeutique (HF 608-612).

Contraire aux intentions qui ont commandé l'élaboration d'une formule, oubliée de ceux qui la reprennent différemment, la continuité est régie par l'équivoque. Elle est réelle, mais vécue sur le mode des contresens, entre l'âge de l'herméneutique (XVIe siècle), l'âge de la « représentation » (XVIIe-XVIIIe), l'âge du positivisme ou d'une objectivation de « l'intérieur » (XIXe) et le temps présent. Il ne s'agit pas ici d'une relation de l'illusion à la vérité (comme voudrait le faire croire la mythologie du progrès), car la tromperie est réciproque. C'est une relation d'autre à autre. L'équivoque propre aux échanges entre cultures ou à leur succession n'annule pas la réalité d'un rapport, mais elle en désigne la nature. L'ambiguïté de la communication renvoie à une « inquiétude » qui noue la continuité de l'histoire et la discontinuité de ses systèmes : la différence.

C'est en effet *la différence* qui taille dans l'homogénéité

du langage les césures de l'isolement et qui, inversement, ouvre dans chaque système les voies d'un autre. L'instabilité interne des cycles et l'équivoque de leurs rapports ne sont pas deux problèmes. Sous ces deux formes, comme relation à l'autre et comme relation à soi, une incessante confrontation travaille l'histoire, lisible dans les ruptures qui font basculer les systèmes et dans les cohérences qui tendent à refouler une altération interne. Il y a continuité *et* discontinuité, toutes deux trompeuses, parce que, sur le « mode d'être de l'ordre » qui lui est propre, chaque temps épistémologique porte *en soi* une altérité que toute représentation cherche à résorber en l'objectivant, mais sans jamais pouvoir en étouffer l'obscur travail, ni en prévenir le poison mortel.

LA PENSÉE DU DEHORS

Qui s'en tient à la continuité pense échapper à la mort en s'appuyant sur la fiction d'une permanence réelle. Qui s'enferme dans la solidité de systèmes discontinus, croit pouvoir situer la mort comme un problème extérieur, localisable dans l'absurde événement qui met fin à un ordre; il fuit la question que pose déjà cet ordre même et qui surgit d'abord sous la figure d'une « limite » interne — celle d'un autre monde, divin ou démoniaque, au XVI[e] siècle; celle du « non-être » bestial ou imaginaire, au XVII[e] siècle; celle d'une dimension « intérieure » (le passé, la force ou le rêve), au XIX[e] siècle.

Une finitude interne conteste les structurations qui tentent de la surmonter et en qui se déploie la défense du Même, c'est-à-dire de l'identité avec soi-même. L'altérité réapparaît toujours, et fondamentalement, dans la nature même du langage. Une vérité est dite par l'organisation d'une culture, qui échappe à ceux qui en sont les collaborateurs. Des rapports prédéterminent les sujets et leur font signifier autre chose que ce qu'ils croient dire ou détenir. Etre parlé à son insu, c'est être mort sans le savoir; c'est annoncer la mort en croyant qu'on en triomphe; c'est avouer le contraire de ce qu'on affirme. Telle est la loi que découvre l'historien, dès lors qu'il doit distinguer du langage les intentions conscientes. « La présence de la loi, dit-il à propos de Blanchot, c'est sa dissimulation » (PD 534). L'aliénation n'est pas seulement un fait terminal, au bout d'une culture, mais sa norme interne

et la relativisation de toute conscience individuelle. L'évidence du « je suis » est donc mise en danger par son propre langage, c'est-à-dire par « ce dehors où disparaît le sujet qui parle » (PD 525). Toute pensée a sa vérité dans une « pensée du dehors ».

Cette « pensée du dehors », « on peut bien supposer qu'elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christianisme; peut-être s'est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d'une théologie négative » (PD 526). Occasionnelle, la référence suggère le type du problème dont Foucault se fait l'interprète. Il le voit mis au jour au moment où « Sade ne laisse parler, comme loi sans loi du monde, que la nudité du désir » (PD 526) : le sadisme, « fait culturel massif qui est apparu précisément à la fin du XVIII[e] siècle », est en effet lié à l'époque « où la déraison, enfermée depuis plus d'un siècle et réduite au silence, réapparaît, non plus comme figure du monde, non plus comme image, mais comme discours et désir » (HF 437).

La mort n'apparaît qu'à travers le réseau cohérent de la raison, à travers la position de l'homme dans le langage ou à travers la mutation des langages. Elle n'est pas un phénomène de l'histoire, pas un fait particulier, donc localisable. Ici, elle n'est pas davantage l'affirmation farouche d'un auteur qui ferait soudain irruption dans la philosophie réflexive pour y briser le tranquille mobilier de la conscience et planter là son noir pavillon. Ce n'est pas de l'homme que Foucault annonce la fin, mais d'une conception de l'homme qui pensait avoir résolu par le positivisme des « sciences humaines » (ce « refus d'une pensée négative » HF 233) le problème toujours rémanent de la mort. Parce que chaque système trouve sa ruine dans l'illusion d'avoir triomphé de la différence, la question se pose aujourd'hui à partir de cette aliénation dans le langage tout autant (mais c'est la même chose) qu'à partir des effondrements successifs. « Le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage » (MC 311), voilà qui oriente la quête du sens vers « cette région où rôde la mort » (MC 395), vers la littérature en laquelle coïncident la loi du discours et « l'absolue dispersion de l'homme » (MC 397).

Aussi est-ce à propos d'œuvres littéraires que Foucault

dévoile plus clairement l'absence radicale qui « se creuse dans le signe qu'elle fait pour qu'on avance vers elle comme s'il était posible de la rejoindre » (PD 531). Elle parle dans le « je ». Non seulement, comme le pensait Mallarmé et le redit la nouvelle littérature, « le mot est l'inexistence manifeste de ce qu'il désigne », mais l'être du langage est le visible effacement de celui qui parle. Une attente jamais objectivable est dirigée vers le rien qui l'habite, et « l'objet qui viendrait la combler ne pourrait que l'effacer » (PD 544). Bien avant ses locuteurs, le langage attend Godot.

QUESTIONS OUVERTES

Naguère, sous le comique de ses mémorables aventures, Félix le chat était montré dans une situation analogue à celle qui nous est décrite ici. Il marche à vive allure. Soudain, il s'aperçoit, et le spectateur avec lui, que le sol lui manque : depuis un moment, il a quitté le bord de la falaise qu'il suivait. *Alors seulement* il tombe dans le vide. Peut-être y a-t-il là de quoi évoquer le problème et la perception dont le livre de Foucault est le témoin.

La chute n'est que l'aspect second d'un constat : la disparition du sol sur lequel nous croyions marcher et penser. Elle ramène la réflexion à la nécessité de « laisser parler » ce qui se dit en l'homme, sans pouvoir se fier désormais au crédit que l'on accordait à la conscience, ni aux objets qu'avait créés une organisation de la connaissance. Un univers nouveau de la pensée se présente. Il peut avoir le caractère d'une catastrophe, mais seulement pour ceux qui ne savent marcher que sur l'ancien « socle épistémologique ». Alors que le « je » occupait jadis « la place du roi » dans le réseau des représentations, c'est le langage qui dit maintenant, avant lui, sa vérité; alors que le moi était posé comme le centre invisible du monde perçu, il a été réintroduit dans les rapports de la perception et il s'inscrit seulement comme l'un des termes définis par une combinatoire sous-jacente et fondamentale; alors que la continuité était l'assurance mais aussi l'*a priori* d'un système, c'est à partir de la discontinuité que se formulent aujourd'hui un risque et un problème nouveaux.

Pour indiquer cette mutation, Foucault a l'acuité pres-

sante du docteur Folamour. Il annonce l'ère nouvelle avec des analyses qui resteront, mais son discours laisse pendantes les questions ouvertes par lui. Le prophète de cette *épistémè* en sera-t-il le philosophe? Car qui est-il, pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère « oublié » ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes? Il se donne comme l'omniprésent (puisque toutes les hétéromonies de l'histoire forment l'unique récit de sa pensée), mais il est aussi l'absent (puisqu'il n'est situé nulle part). Son œuvre veut dire la vérité des langages, mais c'est une vérité qui ne se pose par rapport à aucune limite et donc à aucun engagement de l'auteur, et des langages dont les ruptures sont finalement surmontées par la lucidité de son regard universel. Autrement dit, parler de la mort qui fonde tout langage, ce n'est pas encore affronter et c'est peut-être éviter la mort qui atteint ce discours même.

A son sujet, on peut donc se poser une double question. D'abord, de quelle histoire Foucault rend-il compte? De ce point de vue, les historiens ont la parole et peuvent contester une lecture qui trie le réel, fixe elle-même le significatif, et se retire dans les « épaisseurs » de l'histoire quand la surface lui résiste [6]. D'autre part, la détermination philosophique du statut du discours, l'élucidation du rapport entre sa particularité et son projet (dans l'œuvre de Foucault, qui parle, et d'où?), l'élaboration des notions qu'il utilise (socle, sous-sol, positivité, etc.), définissent le terrain où le prestigieux « récit » doit se métamorphoser en philosophie [7].

Une œuvre ouverte est là, capitale et incertaine, démystificatrice et encore mythique. Méphistophélès deviendra-t-il Faust? Pour le moment, il fascine les uns, il inquiète les autres, offert à des interprétations contradictoires, pour avoir évoqué, « au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais, ajoute-t-il, notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant, qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire » (MC 224).

Michel de CERTEAU

6. Dans cette histoire des mentalités, il faut noter aussi la quasi absence des sciences religieuses, qui ont pourtant joué un rôle capital, en particulier dans l'élaboration de l'*épistémè* propre à l'âge « classique ».

7. Par exemple, ne faut-il pas s'interroger sur la nature du postulat méthodologique (qui est l'a priori de Foucault) selon lequel l'*épistémè* est système et condition anhistorique de l'histoire.

MARS 1967 ÉTVDES

15, RUE MONSIEUR PARIS 7e TEL. 734.74.77 LE No 4 F

Auteurs des articles de ce numéro :

Pierre Antoine s.j., professeur au Scolasticat de Chantilly ● Michel de Certeau s.j., directeur-adjoint de *Christus* ● Jean Collet, critique de cinéma, animateur culturel ● Michel Estève, critique littéraire et cinématographique ● Jean-Marie Garrigou-Lagrange, assistant à la faculté de Droit de Paris ● Dominique Julia, agrégé d'Histoire ● Jacques Nichet ● Philippe Saint Marc, conseiller à la Cour des Comptes ● Claude-André Tabart ● et les Pères de la rédaction des *Etudes*.

ÉTVDES

1967
mars

Le corps électoral

Socialisation ou destruction de la nature

Michel Foucault

La crise des vocations

15, Rue Monsieur, Paris 7e - F 4